سؤال النهضة وهاجس الهويّة:

العرب وتحوّلات خطابهم

رضوان زيادة

يُكثر المثقفون العرب اليوم الحديث والكتابة عن النهضة، إنهم يفتشون عن أسباب تعثرها الماضية، ويبحثون عن إمكانية بعث أفكارها وآرائها مجدداً، ويكتبون عن عوائق تحققها وملهياتها النظرية والعملية[1]، ويبشّرون بنهضة عربية ثانية لا سيما بعد أن استنفدت النهضة الأولى استحقاقاتها[2] وعَمِلَ الواقع على تجاوزها، مع المراهنة على أن أفكارها نظرياً ما زالت مشتعلة وراهنة بحاجة إلى إعادة إحيائها وتظهيرها ويكفي إزالة الركام التاريخي عنها حتى تظهر بكامل ألقها وروعتها.

من دون شك نحن بحاجة إلى بحث الخلفيات الكامنة وراء الخطابات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية التي تعمل على بعث رموز النهضة وأفكارها من رقادها وتعيد تنصيبها في الساحة الثقافية العربية كحلٍ منشود لا بديل عنه لنهضة مأمولة أو مطلوبة.

وبحاجة أيضاً إلى السؤال عن اللحظة والتوقيت اللذين تطلبا كل هذا الحديث عن النهضة، أيكمن وراء فشل المشاريع القومية والماركسية والأيديولوجية الأخرى، فبقي العرب بلا مشروع، فطلبوا استعادة مشروع

---

(1) أبو يعرب المرزوقي، عوائق النهضة العربية وملهياتها النظرية، دراسات عربية، العدد 7/8، السنة 34، أيار/مايو 1998، ص‌ص 2 ـ 30.

(2) ناصيف نصار، الفلسفة والنهضة العربية الثانية، الحياة، الإثنين 7 نيسان 1997.

النهضة كون طلبه أسهل أيديولوجياً، إذ إن كافة الأيديولوجيات العربية لن تجد كبير مشقة في العثور على بذور لأفكارها لدى فترة النهضة بحكم كونها بمثابة المخاض التي نتج عنه تيارات وخطابات من الاتساع والشمولية بحيث يمكن تحميلها الكثير الكثير مما لا تطيق حمله.

إن خطاب استعادة النهضة أو ما نطلق عليه ـ الأيديولوجيا المستعادة ـ يجد في النهضة التراث الذي يمكن الغرف منه والحصول منه على ما يريد، وبذلك يحقق لهذه الأيديولوجيا شرعية التأصيل، التأصيل الذي طالما تطلبته خطابات عربية واشتكت من غيابه وحاولت الحصول عليه والوصول إليه فلم تفلح أو على الأقل قوبلت محاولاتها بالكثير من الانكماش والإتهام بالأدلجة ويكفي أن نذكر ما حصل مع الخطاب الماركسي ومحاولاته في قراءة التراث كما لدى حسين مروة في النزعات المادية في الفلسفة العربية[1]، وطيب تيزيني في مشروع إعادة قراءة التراث[2]. وأدونيس في الثابت والمتحول[3].

ولكن.. هل النهضة مجرد تراث نطلبه ونحفزّه على إخراج كنوزه حسبما نريد، أم أن النهضة تبقى لحظة الإضاءة الوحيدة في القرن العربي العشرين المعتم، وبالتالي فلا بد من استلهامها ومناشدتها كماضٍ نحنّ بالعودة إليه، من غير شك أن النهضة كانت وما زالت محط تجاذبات أيديولوجية من قبل التيارات كافة، كلٌ يحاول الحصول على «بركتها» وتزكيتها لإعطاء خطابه الشرعية التي يريد، وليكون قناع النهضة هو أحدث ألوان الأقنعة التي تتخفّى وراءها الأيديولوجيات والخطابات السياسية العربية وتجاذباتها وبكل أطيافها وتلويناتها.

---

(1) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت، دار الفارابي، ط 4، 1981)، ج 2.

(2) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، العصر الوسيط (دمشق، دار دمشق، ط 2، 1971).

(3) أدونيس، الثابت والمتحول بحث في الإتباع والإبداع عند العرب (بيروت، دار العودة، ط 3، 1980)، ج 3.

وإذا كان الكلُّ يتحدث عن النهضة ماضياً ومستقبلاً ـ الحاضر غائب دوماً ـ فما المقصود بالنهضة، وهل يتفق جميع من يتحدثون عنها على تعريف واحد لها، أم أن تعريف النهضة كما الحديث عنها من حق كل طرف أن يحتفظ بتعريف خاص به متناسب ومتناسق مع خطابه الأيديولوجي ومع النظام المعرفي الذي ينطلق منه هذا الخطاب.

لن يجعل هذا البحث همة اكتشاف الخلفيات النظرية لأيديولوجيا استعادة عصر النهضة، وإن كانت نتائجه تطمح إلى تحقيق شيء من ذلك، إنه يأمل في الكشف عن السؤال المركزي الذي انطلقت منه النهضة محاولاً قراءة هذا السؤال في ضوء الواقع العربي الراهن وما يطرحه هذا الواقع من أسئلة، لِيرَ تحولات الخطاب العربي بين سؤالين معرفياً وقرنين زمنياً وتاريخياً.

بدايات النهضة ونهاياتها:

تحدد الكتابة التاريخية عصر النهضة زمنياً بفترة الانتقال من العهد العثماني إلى عهد الانتداب الأوروبي. إذ اصطلح على تسمية هذه الفترة من الفكر العربي بـ (عصر النهضة) ويعكس هذا الاصطلاح مفهوماً تاريخياً تمثل في وعي المثقفين العرب لحظة استحضار لعصرين أوروبيين عصر النهضة أو الولادة الجديدة (Renaissance) وعصر الأنوار، وهي لحظة تلخص حالة زمنية تاريخية لوضع معاش في المجتمع والسلطة، حالة تستعيد تاريخاً من زمن ما ومكان ما، وتتطلع لبناء مستقبل على نموذجه[1].

إلا أن هذه الاستعادة هي أيضاً جزء من ذاكرة تاريخية تتواصل مع زمن محلي عربي ـ إسلامي حاضر في الثقافة الاجتماعية المعاشة، وحاضر في التاريخ المكتوب وفي النص المرجع وفي المؤسسات والرموز والمفاهيم، وهذه الذاكرة قد تطغى على استعادة «النسخة الأوروبية» فتصبح النهضة شكلاً من أشكال الاستجابة للتحدي الأوروبي.

---

(1) د. وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1988)، ص 14.

وهذا ما يعكس بالضبط الاختلاف في لحظة تحديد بداية النهضة، تبعاً لاختلافهم في تحديد بداية الاحتكاك العربي الإسلامي ـ الأوروبي الأول، ففي حين يتفق الكثيرون على اعتبار حملة نابليون بونابرت على مصر تمثل صدمةً نبّهت العرب إلى تخلفهم بالمقارنة إلى محتلّيهم وذلك في عام 1897، فإن آخرين يؤكدون أن روسيا التي كانت في حرب دائمة مع الدولة العثمانية قد اتصلت بالشرق العربي منذ عام 1768 أي قبل الحملة الفرنسية بحوالي 31 عام وأحدث ظهور الأسطول الروسي في البحر الأبيض المتوسط نتيجة لذلك دوياً كبيراً، فاتصل بالعناصر السلافية الأرثوذكسية الثائرة على الدولة العثمانية بل والعربية الثائرة في الولايات العربية مثل علي بك الكبير في مصر، والشيخ ظاهر العمر في فلسطين[1]، واستكمالاً مع ذلك فإن علي بك الكبير قد عقد اتفاقية مع روسيا في تلك الفترة، ومهما تكن صيغة الاتفاقية فإن البعض يؤكد أن علي بك الكبير كان مستعداً لعقد مثل هذه الاتفاقية مع أية دولة أوروبية أخرى تمكّنها سياستها إزاء الدولة العثمانية وظروفها في البحر الأبيض المتوسط من ذلك، وذلك تدعيماً لخطته العامة التي سار عليها في بعث الدولة العصرية واقتباس الوسائل الفنية الكفيلة بهذا البعث وخاصة من الناحية العسكرية[2].

لا يخفى إصرار هؤلاء الباحثين على ربط النهضة بالاحتكاك بالغرب سواءً أكانت مع حملة نابليون على مصر أو سبقتها مع الحملة الروسية، وأمام هذا التأريخ المنحاز كما يرى بعضهم، يشعر هؤلاء بضرورة التأكيد على العامل الذاتي في قيام النهضة، لذلك فإنهم يعيدون بداياتها إلى الإمبراطورية العثمانية في تركيا بالذات ومنذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703 ـ 1730) وخليفته السلطان محمود الأول (1730 ـ 1754) ثم اكتسبت النهضة زمن

(1) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي، (القاهرة، [د، م]، 1965)، ص 167.
(2) أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة، مراجعة محمد شفيق غربال (القاهرة، مطبعة الرسالة، جامعة الدول العربية، [د، ت])، ص 265.

السلطان سليم الثالث (1789 ـ 1807) زخماً وقوة كبيرين، ففي عهده تسللت إلى تيار الفكر في أرضه مبادئ الثورة الفرنسية، وعمل هو من جانبه على تشكيل لجنة «النظام الجديد» بهدف إدخال إصلاحات على الأسطول العثماني، وذلك بإنشاء مدارس حربية، فضلاً عن إرسال بعثات إلى فرنسا[1]، وهكذا فالنهضة العربية ابتدأت من داخل الإمبراطورية العثمانية حسب هذا الرأي. غير أن بعضهم لا يقنع بذلك أيضاً إذ يعتبر أن النهضة العربية كانت صناعة عربية خالصة نتجت عن شعورهم بالتململ من الأوضاع العربية الراهنة وبحثهم عن مخرج من هذا التخلف الذي سيطر على كافة مناحي حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية، لا سيما أن عصور الانحطاط المتطاولة قد تخللتها ومضات نور ومحاولات إصلاح وسعي إلى ربط الصلة بالآخر وعلى رأسها ظهور ابن خلدون وبذلك تكون «الحركة الوهابية» التي انطلقت في الحجاز سنة 1786 وشملت المشرق والمغرب العربيين تهدف إلى الإصلاح السياسي والديني معاً، وتروم العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى التي انبنت عليها الحضارة الإسلامية، لذلك لا بد من اعتبار الحركة الوهابية بداية لنهضة العرب الحديثة[2].

وإذا كان هذا التأريخ لا يغري الكثيرين باعتماده لأسباب عدة تدور حول مفهوم النهضة وما يعنيه، وهل كان هذا المفهوم بأفقه الواسع حاضراً لدى الحركة الوهابية؟ وما مدى تأثير هذه الحركة على البلاد العربية الأخرى حتى يمكن اعتبار ظهور هذه الحركة بداية للنهضة العربية.

إننا وخروجاً من هذا الإشكال التاريخي لتحديد لحظة بداية النهضة ليس لكونه غير ذي جدوى فحسب وإنما لأن النهضة تأسست عملياً ونظرياً بعد هذه التواريخ المختلفة جميعها، بمعنى أن مصطلح النهضة قد راج في النصف

---

(1) أحمد السماوي، الاستبداد والحرية في فكر النهضة (سورية، اللاذقية، دار الحوار، ط 2، 1990)، ص 15.

(2) محمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة (تونس، دار الجنوب، 1992)، ص 15.

الثاني من القرن الماضي، وظهوره ورواجه في تلك الفترة أكبر دليل على الوعي به والعمل على إنشاء خطاب إشكالي يدور حول مفهوم النهضة، في حين أن اللفظ نفسه لم يكن مستخدماً كاصطلاح قبل هذه الفترة ومن الصعب العثور على لفظٍ آخر يؤدي الوظيفة نفسها التي تطلبها العرب من لفظ النهضة، إننا نجد مادة: «نهض»، وبعض مشتقاتها كـ «نهوض» و«نهضة» تتردد على لسان الكثيرين من رواد هذه الفترة كالطهطاوي والتونسي ومحمد بيرم ومن ثم الأفغاني ومحمد عبده وغيره.

يطرح الجابري سؤالاً يتعلق باللفظ نفسه بغية الكشف عن سبب استخدامه والهدف من توظيفه، فهو يتساءل لماذا فرض لفظ «النهضة» نفسه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل لفظ «بعث» أو «انبعاث» الذي هو أقرب كثيراً إلى المعنى الأوروبي للكلمة: الولادة الجديدة (Renaissance)[1].

ثم يحاول الإجابة بعد ذلك معتبراً أن الظروف وحاجات الناس هي التي تفرض رواج كلمات لتكون شعارات للمرحلة وليس التطابق مع مضمون هذه الكلمات في المرجعيات التي تُقتبس منها، لذلك فاختيار لفظ «نهضة» في الخطاب العربي لم يكن اعتباطياً، إذ الظروف والحاجة هي التي جعلت استعمال كلمة «النهضة» و«النهوض» فالعرب كانوا في حاجة إلى النهوض لمقاومة التدخل الأوروبي والاحتلال الأجنبي، وهذا النهوض يجب أن يكون في آن واحد قياماً وحركة، القيام بمعنى استجماع القوى والاستعداد، والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي، أما النهضة بمعنى تحقيق ولادة جديدة في مجالات الفن والفكر والاقتصاد.. إلخ، وهو المعنى الأوروبي للكلمة، فلم يكن الوعي العربي بحاجة إليه على الأقل في تلك الفترة[2].

وإذا كان الجابري قد اختصر خطاب النهضة بالأفغاني ثم اختصر خطاب الأفغاني إلى خطاب جدل وسجال يتأسس على نقاط ثلاث: رفض أسس

(1) د. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي ـ مراجعة نقدية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1996)، ص 63.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

الحداثة الأوروبية واتهام دعاة الأخذ بها بالغفلة والعمالة والخيانة وأن ما يقدمه كبديل إيجابي هو مجرد الدعوة إلى الأخذ بالإسلام كما كان عليه في أول أمره[1]، لوجدنا مدى الاختزال الذي مارسه الجابري على خطاب النهضة وعدم إدراكه الاختلافات الرئيسية في هذا الخطاب، ويكفي أن نذكر أنه لو عاد إلى ما قدمه الطهطاوي والتونسي لوجد أولويات أخرى مختلفة، مما يمنعنا من التعميم والإطلاقية ولعل هذا هو الذي نريد تبيينه وبحثه عند رصد تطورات صياغة سؤال النهضة وتحولاته.

استطعنا إذن تحديد النهضة ولو زمنياً على الأقل، إذ النهضة فكرياً ومعرفياً من الصعب علينا قولبتها ووضعها في إطارات مسبقة، إذ لو فعلنا ذلك لكنا وقعنا فيما نقدناه سابقاً في الأيديولوجيا المستعادة، فالنهضة زمنياً تبتدئ مع أواسط القرن التاسع عشر وتنتهي مع فترة بدء معارك الاستقلال والتحرر الوطني[2].

وإذا كان عصر النهضة يتحدد وفقاً لذلك لفترة لا تقل عن ثلاثة أرباع القرن، فمن الصعب نتيجة لذلك أن نعثر على خطاب واحد للنهضة بل نستطيع أن نقول إننا نجد خطابات للنهضة ربما تتآلف فيما بينها لتصب في خانة واحدة وهي طلب النهضة والحصول عليها، إلا أنها وفيما تتطلب ذلك ستمر بطرق مختلفة ولا نجانب الصواب إذا قلنا أنها طرق متباعدة ومتنافرة كما بدت أحياناً.

وإذا كان الحديث في النهضة يستدعي وبالضرورة الحديث عن أسبابها

---

(1) المرجع نفسه، ص 71.

(2) يعتبر محمد أركون أن المحاور الموجهة للفكر العربي المعاصر هي محور النهضة ويبتدئ منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى سنة 1952 وهي سنة ثورة الضباط الأحرار، ومحور الثورة ويؤرخ لبدايته بكتاب جمال عبد الناصر حول فلسفة الثورة.

أنظر: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوا (باريس، بيروت، منشورات عويدات) ونسجل هنا اتفاقنا مع أركون في المحور الأول وإن كنا نختلف معه في تحديد نهايته.

أو عوامل تشكلها فإن ذلك يدخلنا إلى مجال التأريخ والسرد التفصيلي في حين أن البحث إنما يحاول درس الخطاب وتحليل مكوناته.

غير أنه لا بد أن نذكر أن كتاباً في غايةٍ من الأهمية على مستويين المستوى التاريخي ومستوى تحليل الخطاب قد ظهر في عام 1926 وهو بعنوان «أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر»(1) لأنيس النصولي المولود عام 1902 وتوفي عام 1957، وتنبع أهمية الكتاب تاريخياً أنه الأول في موضوعه، إذ يعتبر مرجعاً لدراسة عصر النهضة إضافة إلى أن معالجة الكتاب لموضوعه تتسم بالأكاديمية من حيث التوثيق العلمي الدقيق بحيث حظي على أول جائزة علمية قدمها العالم هوردباس في الجامعة الأميركية ببيروت، وهو الأمر الذي يؤكد قيمته العلمية(2)، أما أهمية الكتاب المعرفية فتتحقق من طريقة معالجته لموضوعه، إذ هو يدرس النهضة العربية باعتبارها مشروعاً متكاملاً مما يعني تبلور هذا المشروع تاريخياً قبل هذه الفترة. فضلاً عن أن الأسباب التي سيعتبرها عوامل ساعدت على ظهور النهضة كالبعثات العلمية المصرية والإرساليات الدينية والتبشيرية والطباعة والصحافة والجمعيات والمكتبات ودور المستشرقين والهجرة وغير ذلك، كل هذه العوامل سيجري ذكرها في الدراسات القادمة التي ستحاول التأريخ لعصر النهضة، مما يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة مهماز رئيسي يتم الرجوع إليه والاستناد عليه عند الكتابة في هذه الفترة(3)، لا سيما أنه من أوائل الكتب التي اعتبرت أن النهضة ابتدأت مع الحملة النابولونية على مصر، إذ يقول إن «الحقيقة التي لا شبهة فيها هي أن احتكاكنا بالغرب وامتزاجنا برجاله هما أساس معظم أسباب النهضة»(4)، ونتيجة لذلك فإن الإفرنسيين هم الذين عملوا على نشر أساليب

---

(1) أنيس النصولي، أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، حققه وقدم له د. عبد الله الطباع، (بيروت، دار ابن زيدون، ط 1، 1985).

(2) أعلنت جامعة بيروت الأميركية لطلابها سنة 1924 أنها ستقدم جائزة هوردباس الأولى وقدرها 20 جنيه مصري للبحث في موضوع أسباب النهضة العربية، ففاز هذا البحث.

(3) من هؤلاء نجد علي المحافظة وأنور عبد الملك وغير ذلك كثيرون.

(4) أنيس النصولي، أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، [م، س]، ص 58.

المدنية الأوروبية وأسبابها في الشرق، وإشعال الثورة الصناعية والفنية فيه، ثم سرت عدواهم إلى الشعوب العربية على شواطئ المتوسط فكانوا مثلاً صالحاً للاقتفاء في الأمور العلمية والبلدية والصحية، وهم بلا ريب عامل كبير في نهضتنا الحديثة»، لكنه يعقّب بعد ذلك «لكن لا بد من القول إن جميع مؤسساتهم كانت وسيلة لجباية الأموال أكثر منها لخير البلاد»[1].

نستطيع بعد ذلك أن ننطلق من هذه الملاحظة لمحاولة تلمّس السؤال ـ الهاجس في عصر النهضة.

النهضة بوصفها سؤالاً:

لا شك أن الكثيرين يعتبرون أن الطهطاوي (1801 ـ 1873) هو الأب الروحي لعصر النهضة، فأفكاره مثّلت البذور الأولى للالتقاء مع الآخر، وليس من العسير أبداً أن نرجّع كل أفكار من جاؤوا بعده زمنياً وتكلموا عن العلاقة مع الآخر (والمقصود هنا طبعاً الغرب)، ليس من العسير أن نعيدها إلى أفكار سطّرها بقلمه أو نقلت عنه.

لقد كان الطهطاوي وكما هو معلوم رئيس البعثة التي أعدها محمد علي بك لتذهب إلى فرنسا، ولتعود إلى الوطن الأم (مصر) وتقدم فوائدها التي حصلتها ليمكن استثمارها في داخل المجتمع المصري وبالتحديد لصالح السلطة التي أسسها محمد علي وكما سنرى ذلك واضحاً.

لقد عاد الطهطاوي إلى موطنه، غير أنه لم يعد الطهطاوي «الشيخ ذو العمة» ربما بقي ذلك مظهرياً إلا أنه اطلع على ما لم يطّلع عليه الآخرون، فأصبح نتيجة لذلك شيخاً ولكن بطريقته الخاصة، لقد قرأ روسو ومونتسكيو وكوندورسيه وفولتير ورأى فيهم حسناً وعجباً، وشاهد أحوال السياسة والصناعة ورأى المدارس والجامعات فداخله إلى نفسه الشيء الكثير من ذلك، حاول أن يكشف عن حقيقة هذا التقدم والتمدن والعمران لدى الغرب وأن يفض سره لكي ينقله إلى وطنه حينما يعود فيبث هذا السر فتنفتح آفاق التقدم

(1) المرجع نفسه، ص 68.

والحضارة أمامه، وبلغتِه «إن كمال العلوم البرانية والفنون والصنائع ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع»[1].

إنه يقرر ذلك أيضاً في خطبة كتابه (مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية) في عام 1870، فعلوم الغرب هي العلوم الكاملة والنافعة وعلينا اقتباسها والعمل على نشرها بغية تحقيق التمدن والحضارة في أوطاننا، ولعل إشرافه على ترجمة كتاب(تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) لمونتسكيو يكشف اهتمامه طيلة عمره بحسب ألبرت حوراني بمسألة عظمة الدول وانحطاطها، وبالحل الذي كان يبتغيه لها «فالفضيلة السياسية في الجمهورية» حسب مونتسكيو إنما هي «حب الوطن» وقد تميز الرومان بهذا، إلا أن محبتهم لوطنهم شابها «بعض الشعور الديني»[2]، وحيث أن مصر أخذت الآن ـ والكلام للطهطاوي ـ في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا[3] فعلينا إذاً أن نعمل على «حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس»[4]. وإنه بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية وجد «أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس»[5]، وبذلك يزول الحاجز النفسي، أما التشبه بالفرنساوية ما داموا على شبهٍ كبير مع العرب أكثر من شبههم مع الترك أشقاء العرب في الدين والإمبراطورية.

لا شك أن الهاجس الرئيسي الذي انطلق منه الطهطاوي في كتاباته وترجماته كان الكشف عن سر تقدم أوروبا، وتباين أسباب تأخر العرب

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج 2، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1973)، ص 11.

(2) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939، ترجمة كريم عزقول (بيروت، دار النهار، ط 4، 1986)، ص 94.

(3) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، [م، س]، ص 255.

(4) المرجع نفسه، ص 265.

(5) المرجع نفسه، ص 256.

والمسلمين، واستخدام كلمة «سر» هنا أصبح شائعاً بشكل واضح بعده[1]، بحيث تعكس شعوراً داخلياً لدى هؤلاء الرواد بأن أوروبا قد حققت قفزة كبيرة للانتقال من تخلفها إلى نهضتها وحداثتها، هذه القفزة أو النقلة النوعية تخفي بداخلها سراً ما، علينا اكتشافه وجلاءه بغية نقله أو توظيفه داخل المجال العربي الإسلامي حتى يحقق العرب والمسلمون القفزة نفسها.

واضح أن سؤال النهضة كان حاضراً لدى الطهطاوي ويحتل الأولوية الأولى لديه، إذ يكفي أن نذكر أن جميع خطب كتبه والتي عادة ما يضمنها سبب تأليفه والداعي إليه كانت تؤكد كلها حضور هذا السؤال لديه، يقول في خطبة كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين) والصادر عام 1872 أن الدافع إلى تأليفه هو «أن الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أصولها، يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها»[2].

فسؤال النهضة والتقدم كان مركزياً، بل وما دافع المقارنة بين أوروبا وواقع الأمة المصرية إلا للتدليل على الواقع المزري الذي تعيشه الأمة الإسلامية وضرورة النهوض بهذه الأمة على هدى الغرب، إننا لا نلحظ لدى الطهطاوي تعقيباً مشروطاً على هذا السؤال (سؤال النهضة) وتقييده بضرورة العودة إلى الأصل حيث النهضة والتمدن قد تحققا لدينا، رغم أننا لا ننكر أنه كان يؤكد دائماً على أن ما يقدمه من إعجاب بالفرنساوية هو مما لا يخالف أمر الشريعة لدينا، وهذا ينفي محاولة بعضهم في نزع عمّته عن رأسه وحلق

(1) أنظر مثلاً: أحمد فتحي زغلول، سر تقدم الإنكليز السكسون، ضمن كتاب (الإصلاح والنهضة)، ج 1، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب (دمشق، وزارة الثقافة، 1992)، ص 295. وأيضاً: شكري زيدان، سر تفوق الغربيين، ضمن كتاب (الشرق والغرب)، ج 1، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، (دمشق، وزارة الثقافة، 1991)، ص 201.

(2) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، [م، س]، ص 279، وانظر أيضاً: الأعمال الكاملة، ج 1، التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1973).

لحيته من ذقنه، إذ إنه كان يصر دوماً على أنه «لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية» بل «ولم يسمح لخاطره أن يستحسن بعض أمور هذه البلاد [الفرنسية] وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال بل كان دائماً مقيداً بطريق الحق»[1]. لكن أسبقية سؤال النهضة يبقى لديه ملحاً وسابقاً على هم الدفاع عن الإسلام والذود عن حياض الدين، وهذا ما سنلحظه واضحاً أيضاً لدى مجايله خير الدين التونسي (1820 ـ 1889) الذي يُظهر أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة وأكثر تمدناً في العالم الحديث، ويثبت أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها ونراه يوجه حججه إلى المسلمين منطلقاً من إيمانه بنظرية الدولة التقليدية[2]، وبلغته «إني بعد أن تأملت تأملاً طويلاً في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً فجيل، مستنداً في ذلك لما أمكن تصفحه من التواريخ الإسلامية والإفرنجية، مع ما حرره المؤلفون من الفريقين فيما كانت عليه وآلت إليه الأمة الإسلامية، وما سيؤول إليه أمرها في المستقبل، التجأت إلى الجزم من أنه إذا اعتبرنا تسابق الأمم في ميادين التمدن.. لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا، على قاعدة محكمة البناء إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا، لا سيما من حف بنا وصل بقربنا»[3] ولكن، ما الغرض من كل ذلك، إنه يجيب بأن «معرفة الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود

(1) أنظر خطبة تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس (مصر، دار التقدم، 1905)، وقد صدر الكتاب عام 1834.

(2) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، [م، س]، ص 114.

(3) خير الدين التونسي، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، (بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978)، ص 105.

فينا»[1] وبذلك يكون الباعث الأصلي والسبب الداعي لتأليفه كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) والصادر عام 1867، أمران آيلان إلى مقصد واحد، أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يُحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا[2]، وبذلك يتطابق مع الطهطاوي مرة أخرى في أمرين هامين، أولهما السبب الداعي إلى تسطير المؤلفات وهو النهوض بحال الأمة الإسلامية وإقالة عثرتها وثانيهما المعطوف على الأول بالضرورة وهو التأكيد على ضرورة تبني النموذج الغربي للوصول إلى التقدم المنشود، وقد استند التونسي إلى رحلة الطهطاوي الباريسية بنوع خاص وذلك لاستنباط الدرس الذي ينحصر في أنه لا يمكن للأمة أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن قوة أوروبا وتبنتها.

إن مقدمة كتابه السابق الذكر تصرّ على الأخذ بمعالم الحياة الأوروبية بما لا يتعارض مع دعائم الدين الإسلامي لذلك اعتبرها بعضهم بمثابة حجر الزاوية في تجربة النهوض في المرحلة السابقة للهيمنة الاستعمارية، إذ وضعت الأسس النظرية للتحديث والتحديد بما يجعل صاحبها مستحقاً للقب «أبو النهضة» وذلك لأنها كانت بمثابة الباب الواسع للدخول إلى العصر الحديث[3]، إذ إن المبدأ الأول والعامل الحاسم لديه هو التمدن[4].

إذاً، لقد كانت القضية التي شغلت الطهطاوي والتونسي هي النهضة وأسباب تحقيقها وسبل الوصول إليها وإن كان لكل منهما حياته السياسية

(1) المرجع نفسه، ص 108.
(2) المرجع نفسه، ص 109.
(3) من الدراسة التي قدمها للكتاب د. معن زيادة، [م، س]، ص 43.
(4) د. رحاب خضر عكاري، السالك إلى أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي (بيروت، دار الفكر العربي، ط 1، 1993)، ص 65.

المختلفة التي عبرت عن صياغة للسؤال مختلفة المفردات ولكن متحدة المضمون والهدف.

مع الأفغاني (1839 ـ 1897) سيعاد صياغة سؤال النهضة بطريقة أخرى مختلفة ستنعكس على مضمونه وستضاف إليه مفردات جديدة سيكون لها تأثيرها بشكل جَلي على هذا السؤال.

فالسؤال الذي انصبّ عليه تفكير الأفغاني انصباباً كاملاً حسب ما يرى ألبرت حوراني كان: ما هي حقيقة الإسلام؟ إذ إنه لا يخاطب فقط إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة التي غرقوا فيها منذ زمن طويل، بل يريد هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام التي تبناها المسلمون، ودحض الانتقادات التي يوجهها إليه الأوروبيون، إنه ينعي تخلف المسلمين[1]، ويعتبر أن الانحلال والضعف في روابط المِلّة الإسلامية قد بدأ عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وذلك عندما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقّه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم[2]، وهكذا فالخط في انحدار، والتقدم نتج عنه تراجع وتخلف ما يلبث في ازدياد «تفرقت كلمة الأمة وانشقت عصاها، وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس، وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة ولا يرعون جانب الخلافة»[3]، ولكن إذا كان هذا هو واقع الأمة وحاضرها فما السبيل إلى عزتها ونهضتها، إنه يعتبر أن الإجابة عن السؤال لاحقة ونتيجة عن السبب المؤدي إلى هذا الواقع، لذلك فهو يشمل السبب بسؤاله ويجيب عليه بنفس الوقت «إن السبب الأعظم والعامل الأكبر في السقوط هو إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك

(1) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج 2، الكتابات السياسية، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1981)، ص 62.
(2) المرجع نفسه، ص 64.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته»[1]، فللطريق إلى التمدن الحقيقي إذاً هو الإصلاح الديني يقول «لا بد من حركة دينية، لأننا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية نراه في الحركة الدينية، وذلك منذ عصر لوثيروس رئيس الطائفة البروتستانتية، فإنه لما رأى أهل أوروبا تعتقد في البابا اعتقاداً يوجب عليها الخضوع له والاستكانة لأوامره.. قام بتلك الحركة الدينية التي نشأت عنها الانقسامات بين الشعوب وجعل كل شعب يغار من الآخر ويحاربه في سلوك سبل النجاح، وخلاصة الأمر أن تمدن أوروبا ينسب إلى تلك الحركة.. وحركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسّخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي.. فلا بد من بث العقائد الدينية الحقة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة»[2].

فالأفغاني يقارن بين النهضة الأوروبية والنهضة الإسلامية المأمولة، إذ ما دامت الأولى قد قامت على يد لوثر زعيم الطائفة البروتستانتية فإن الثانية وبالضرورة يجب أن تقوم على نفس الأسس وأن تتحقق عن طريق حركة دينية إصلاحية، فهو إذاً يطلب النهضة ويسعى إليها وهذا أمر مهم، ولكنه لا يتوسلها من خلال الدعوة إلى تبني أسس النهضة الأوروبية، إنه يتطلع إليها ويحضرها كشاهد للمقارنة، وللمقارنة فقط، مع التدليل على أننا نستطيع بالعودة إلى أسس نهضتنا الإسلامية الأولى تحقيق ما نطمح إليه من تقدم وحضارة للخروج من واقعنا المزري الحالي «فالواجب على الأمم الشرقية أن تتبع أصول دينها ففي اتباعها ما يعيد إليها المجد والمنعة، ويرقى بأخلاقها

(1) المرجع نفسه، ص 38.
(2) نقلاً عن: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798 ـ 1914 (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 3، 1980)، ص 77، والفواصل المنقطة للدلالة على الحذف دون الإخلال بالمضمون وذلك خشية الإطالة.

وينهض بحضارتها ويوحد صفوفها»[1] كما عبر في أحد مقالاته في العروة الوثقى.

إنه يصر أيضاً على أن جريدته هذه ليست مخصصة للمسلمين فقط، بل إنها تهدف إلى تحذير الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً من تطاول الأجانب عليهم والإفساد في بلادهم[2]، وبذلك يعلّق الرافعي أحد مؤرخي سيرة الأفغاني «لقد اتخذت العروة الوثقى شعارها إيقاظ الأمم الإسلامية، والمدافعة عن حقوق الشرقيين كافة، ودعوتهم إلى مقاومة الاستعمار الأوروبي، والجهاد في سبيل الحرية والاستقلال»[3].

ولكن.. ما هو الباعث وراء كتابات الأفغاني حسب ما تعودنا أن نقرأ عند كل من الطهطاوي والتونسي، إذ إن ذلك يختصر وبكثير من الدقة مشروع الشخص وأفكاره بحسب ما يعبر عنه هو نفسه، يقول الأفغاني في توضيح منهج جريدته العروة الوثقى «سنأتي على خدمة الشرقيين على ما في الإمكان من بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وسنوضح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات.. ويستتبع ذلك البحث في أصول الأسباب ومناشئ العلل التي قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التي دفعت بهم إلى مهامه حيرة عميت فيها» فإذا كان الواقع بمثل هذا السواد فما السبيل إلى الخروج من ذلك، إنما «يلزم التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم، وهي ما تمسكت به أعز دولة أوروبية وأمنعها»[4] ونتيجة لذلك يجب «إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التي حاز بها آباؤهم الأولون»[5].

(1) نقلاً عن: عبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق 1838 ـ 1897 ([د، م]، دار الكاتب العربي، [د، ت]) ص 75.
(2) المرجع نفسه، ص 64.
(3) المرجع نفسه، ص 59.
(4) المرجع نفسه، ص 57.
(5) المرجع نفسه، ص 59.

واضح أن سؤال النهضة كان حاضراً لدى الأفغاني ولكن كان له صياغته الخاصة به، كما قلنا سابقاً، فإذا كان الجميع (أعني الطهطاوي والتونسي والأفغاني) قد اتفقوا على ضرورة المقارنة مع الغرب، فإن الأولين جعلوا من هذه المقارنة حافزاً للدول العربية والإسلامية كي تتخذ سبل النهضة على هدى الغربيين، في حين أن الأخير (الأفغاني) اتخذ من المقارنة دليلاً على ضرورة عودة الأمم الشرقية إلى أسس نهضتها الأولى وأصول دينها.

وهذا بالضبط ما حاول أن يقرأه معاصروه في حياته وشخصيته وأفكاره، يقول لوثروب ستودارد المؤرخ الأميركي «إن خلاصة تعاليم جمال الدين تنحصر في أن الغرب مناهض للشرق، والروح الصليبية لم تبرح كامنة في الصدور في قلب بطرس الناسك، ومن أجل هذا يجب على العالم الإسلامي أن يتحد لدفع الهجوم عليه ليستطيع الذود عن كيانه، ولا سبيل إلى ذلك إلا باكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته»[1].

وسيعبّر محمد عبده تلميذ الأفغاني النجيب «لقد كان مقصده السياسي الذي وجه إليه كل أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته هو إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه»[2].

فإذا انتقلنا إلى محمد عبده (1849 ـ 1905) الذي عاصر الأفغاني وتتلمذ على يديه لوجدنا أن سؤال النهضة لديه سيُقلب رأساً على عقب، إذ لن يكتفي محمد عبده بإضافة مفردات جديدة له وإنما سيعيد ترتيبه مع صياغة جديدة له. ترتيبه وفق أولويات ربما لم يعمد هو بالضرورة على خلقها أو إيجادها، لقد انطلق محمد عبده من اعتبار أن الإسلام ينطوي على بذور الدين العقلي والعلم الاجتماعي والقانون الخلُقي مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة، ولأن يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساساً

(1) نقلاً عن: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948)، ص 105.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لمجتمع مستقر ومتقدم[1]، «فالمسلمون ما عادوا العلم يوماً ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحُرموا ثمار العقل»[2].

وإذا كان العلم أساس النهضة والمدنية فإن أوروبا قد حققت مدنيتها باقتباسها العلم من الإسلام[3]، «فلم تحقق أوروبا نهضتها ومدنيتها إلا حين أخذها من مدنية الإسلام، فقد كان السبب الرئيسي في نهوضها من عثرتها وكبوتها»، وبتطبيق المنطق الأرسطي كمقدمة صغرى وكبرى تكون النتيجة «لم يقف الإسلام عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذبها وينقّيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهداً عليه بسوء حاله»[4]. ويخلّص سيرة حياته بالدعوة إلى أمرين وذلك في مذكراته «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والثاني إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير»[5].

وهكذا ستغيب لفظة «النهضة» وستأخذ الأهداف سمة أكثر تواضعاً، لكن ستتخذ وجهة أخرى مختلفة إذ أصبح الدين هو الحافز الرئيسي للعمل، وهو المصدر الأساسي للوحدة وللتعاضد الذي هو بدوره السند الأساسي لتطور المجتمعات ونهضتها[6]، وسيبرز ذلك وبشكل أساسي في ردِّه على هانوتو

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، [م، س]، ص 174.
(2) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، أيلول/ سبتمبر 1960، ص 201.
(3) المرجع نفسه، ص 192.
(4) المرجع نفسه، ص 184.
(5) مذكرات الإمام محمد عبده سيرة ذاتية، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، آذار/ مارس 1993، ص 26.
(6) برهان غليون، الوعي الذاتي (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1992)، ص 59.

وعلى فرح أنطون عندما اعتبر أن الإسلام لم يكن دوماً دين الجبر والتواكل وهو بتأكيده على ذلك ينفي أي دعوة تتخذ من الإسلام ذريعة وتبريراً للتخلف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية «فالجمود الذي يصفوه لا يصح على الإسلام بقدر ما يرجع إلى المسلمين، إذ هي علةٌ اعترضت المسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكَنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم»[1]، والسبب في ذلك مرده إلى السياسة التي هي كما يصفها الشجرة الملعونة في القرآن، كما أنها عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين، إن هذا الموقف السلبي من السياسة سينعكس على رؤيته للتمدن والحضارة والنهضة إذ لن نجد حديثاً عن النهضة بمفهومها الشامل بقدر ما نجد حديثاً عن الإصلاح الأسري وإصلاح القضاء والأوقاف والتربية وإصلاح اللغة وغير ذلك[2].

غير أنه لا بد من أن نسجل أن سؤال النهضة كان حاضراً لديه في كل ما كتب من الاجتماع إلى التربية، واللغة والدين، وإذا كان هذا السؤال الملحاح لا يكف عن الإعلان عن نفسه، فإنه سيظهر بتجليات وأوجه مختلفة، فتارة يتم اختصاره في قضية غالباً ما تكون محور الحديث، وتارة أخرى يكون حضوره بالسبب، بمعنى أن تحقق السبب يقتضي تحقق النهضة، ولما كان السبب غائباً، فإن النهضة وبدورها لن تتم ولن يأمل حدوثها.

وبذلك تكون نقطة انطلاق محمد عبده في كتاباته هي إصلاح المسلمين عن طريق دينهم حيث أن ذلك أيسر وأصح من إصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد على تقليد النموذج الأوروبي، إذ بدا الإسلام لمحمد عبده كوسط بين طرفين دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري واكتشافات العلم الحديث، مع احتفاظه بفكرة الله تعالى الذي كان في نظره الموضوع الأوحد

---

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 3، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، تحقيق ودراسة محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط 2، 1980)، ص 317.

(2) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 2، الكتابات الاجتماعية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1980).

الجدير بالعبادة البشرية والأساس الثابت للخليقة الإنسانية، وبذلك قد تكون التوفيقية وكما ظهرت في الفكر العربي فيما بعد قد وجدت جذورها لدى محمد عبده الذي سعى وألح دائماً على التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، وأن يبين كيفية تحقيق ذلك كما بدا ذلك جلياً في رده على هانوتو وأنطون، فما نفتقر إليه كما كان يؤكد دائماً هو إعادة تفسير الشريعة لنتمكن من اقتباس ما كان صالحاً من الأخلاق والقيم الأوروبية، وبذلك يكون عبده قد ربط النهضة والتقدم العلمي بالإسلام، لأنه كما يرى ينطوي على بذور عقلية تجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة.

ربما بعد هذا تبدو واضحة صياغة سؤال النهضة لدى عبده إذ هي تتلخص بالآتي إصلاح الدين هو السبيل إلى النهضة المنشودة، وإذا عدنا إلى الأفغاني لنستذكر صياغة سؤاله وليضيء لنا ما لم نستطع قراءته لدى عبده، لوجدنا أن الأفغاني يرى أن تحقيق الرُّقي والتقدم مربوط بالعودة إلى الإسلام، وإذا أردنا أن نعمل على ترتيب الشقّين المؤلف منهما السؤال، بمعنى أن الدعوة إلى تحقيق التقدم والعمران سابقة أم لاحقة للعودة إلى الإسلام، ربما من الصعوبة أن نعمل على إعادة ترتيب أولويات لم تكن حاضرة أو موجودة في ذهن الأفغاني إذ هي تدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة إليه، وبعبارة أخرى لم تشغل تلك الأسبقيات عقله بشكل يجعله يعمل على ترتيبها وإعادة صياغتها بما ينسجم مع هذا الترتيب.

لقد كان سؤال النهضة المتقدم حاضراً لدى الأفغاني وبإلحاح، لكن نستطيع أن نقول إن الظروف والمتغيرات الدولية المحيطة به[1]، وبعالمه الذي ينتمي إليه (أزمة 1875 ـ 1878) فرضت عليه ربط سؤال التقدم بضرورة العودة إلى الإسلام، دون أن ننكر بالطبع تكوين الأفغاني الديني الذي يفرض عليه إعادة النظر في الأسئلة الموجهة إليه جميعها من وجهة نظر دينية. لكن هذه التحولات على المستوى الدولي قد مسَّت بشكل مباشر الدول العربية وأخذت

(1) أنظر: د. محمد صالح المراكشي، الأيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي (تونس، دار المعارف، [د، ت])، ص 71.

شكل تهديد للدول الإسلامية مما سيلعب دوراً رئيساً في إعادة صياغة السؤال بما ينسجم مع التكوين العلمي والفكري للأفغاني، وهذا ما لاحظه ألبرت حوراني عندما اعتبر أن الطهطاوي والتونسي لو تأخرا في وضع كتبهما سنوات فقط، لشددا فيها على وجوهٍ من الموضوع دون أخرى.

فضلاً عن ذلك فقد كان للنقاشات والمناظرات التي دخلها الأفغاني مع رينان والتي تتعلق بانسجام الإسلام والدين عموماً مع المدنية، واعتبار أن الإسلام سبب تخلف المسلمين، لقد كان لها أثراً كبيراً ودافعاً للأفغاني لأن يعيد قولبة سؤال النهضة بصياغة أخرى جديدة مختلفة عما قدمها الطهطاوي والتونسي سابقاً.

إذا كان كل ذلك عن الأفغاني فما الذي نجده عند محمد عبده، إننا نعثر لديه على ما استعصى علينا إيجاده عند الأفغاني، ألا وهو ترتيب شقَّي سؤال النهضة، فقد ذكرنا سابقاً المهمة التي أناطها محمد عبده بنفسه والواجب الذي نَذَر حياته لتحقيقه والذي يمكن اختصاره أولاً: إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي، وثانياً: النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث، وقد كان الهدف الأول هو الأهم، لا بل قد اعتبره أهم أهداف حياته كما حدد ذلك في سيرة حياته.

نستطيع أن نقول الآن وبكثير من الثقة أن الأفغاني قد هيمنت عليه فكرةٌ تتعلق بنهوض العالم الإسلامي، في حين أن محمد عبده اعتبر أن الهدف الأسمى الذي يجب جعله في الطليعة هو إصلاح الإسلام وإمداده بالقوة والحياة، لقد كان الأفغاني يأمل في أن يبث روحاً جديدة في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته ويتمكن بعدئذٍ من تنقية عقيدته من الخرافات والأوهام، كذلك فإن دعوته لم تنحصر في الجانب الديني بل توسعت وأخذت بعين الاعتبار الجوانب السياسية والاجتماعية[1]، وهذا ما حدا ببعض دارسيه وصف فكره بأنه يتسم بطابع فلسفي عميق ويتحرك في إطار العالم

(1) طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص 122.

الشرقي بعامة، في حين أن محمد عبده يتحرك في إطار ديني وأمة معينة، ويعبّر عن الاتجاه السَّلَفي[1].

إن الأفغاني ـ بكلمة ـ كان يرى أن النهضة ستؤدي إلى إصلاح الدين، في حين أن محمد عبده كان يعتبر أن إصلاح الدين وحده يؤدي إلى النهضة.

وإذا أردنا أن نعيد وصل الخيوط وربطها لنرى التحولات الصيغية التي تعرض لها سؤال النهضة، لأمكننا القول إن الطهطاوي في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» كان مهجوساً بالبحث عن النهضة باكتشاف سرها وفض لغزها المحيّر، والعمل على جعله مبسوطاً لكل راغب في نهضة بلاده، بينما نستطيع أن نقول إن محمد عبده في كتاباته جميعها وحسب ما عبر عن ذلك كاتب سيرته الذاتية محمد رشيد رضا كان مهموماً بالدفاع عن الإسلام بوصفه العامل الرئيسي في النهضة المطلوبة والمنشودة، بين الطهطاوي وعبده ستمر تواريخ سيكون لها أثرها في التاريخ الإسلامي وستحدث تحولات وتغيرات ستصنع جغرافيا الشرق وفق ما أراد الغرب، ومن الطبيعي أن هذه الخارطة المستجدة ستخلف وراءها آثاراً فكرية وسياسية لا سيما أن الحدث السياسي يعتبر بمثابة مولد لملامح واتجاهات فكرية ستضع فيما بعد قسمات الحدث السياسي والفكري وفق رؤيتها.

وإذا أحببنا التوقف عن دارس ومحقّق كل من أعمال الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، كون ذلك يكشف عن لحظة من لحظات تحول الخطاب العربي لوجدنا أن محمد عمارة يؤكد أن نهضة الشرق وتجديد حياته وتحرير طاقاته، غاية اتفق عليها كل من الأفغاني ومحمد عبده، وتكون من حولها بمصر تيار فكري وعملي يسعى في هذا السبيل[2]، غير أنه يميز

(1) محمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة، [م، س]، ص 125.

(2) من المقدمة التي كتبها محمد عمارة في محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، الكتابات السياسية، دراسة وتقديم محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1979)، ص 37.

بينهما، فالأفغاني كان ثورياً من حيث أنه رأى في الثورة الوسيلة الأجدى والأفعل في بلوغ الغاية، بينما كان محمد عبده إصلاحياً يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية.

بين الثورة عند الأفغاني والإصلاح لدى عبده لا نرى فرقاً كبيراً في تلك الفترة بالذات، فارتفاع نبرة الخطاب أو خفوتها لم يكن من الأهمية بمكان لا سيما أن كلا الموقفين ـ موقف الأفغاني وعبده ـ يصب في استراتيجية واحدة هي النهضة بكافة فروعها وكل تجلياتها، الثورة في السياسة، الإصلاح في التربية، التحرر في الاجتماع والتجديد في الدين، وإذا كان لكل حقل مصطلحه الخاص المناط به فإن ذلك عائدٌ وبالدرجة الأولى إلى النظام المعرفي الذي يتطلبه هذا الحقل من اشتغال على المصطلح وبالدائرة نفسها.

مهما يكن فإنه يظل الطيف الفكري الذي يربط بين الإصلاحيَين ـ الأفغاني وعبده ـ أوثق عروة وأدق دلالة من محاولة التمييز بينهما على أساس الثورة أو الإصلاح، بمعنى أن ما بدأه الأفغاني من بلورةٍ لسؤال النهضة، وبما يتلخص في حثّ الذات على النهوض مع مقاومة المستعمر والدفاع عن الإسلام سيكمله محمد عبده مع تغيير للأولويات بحيث يصبح سؤال النهضة الدفاع عن الإسلام كحافظٍ للذات وكباعث للنهضة، وبذلك أمكن تلخيص السيرة الفكرية لمحمد عبده بأنها الدفاع عن حوزة الدين الإسلامي والذبّ عنه.

إلا أن محمد عمارة المسكون بالثورة والمهجوس بها على الأقل عند دراسة أعمال الأفغاني وعبده، يصرُّ على أن آراء محمد عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري لا يمكن أن تنتصر تماماً إلا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري، أي أن هذه الآراء كما يرى عمارة لن يُكتب لها النجاح الحقيقي إلا إذا كانت جزءًا من برنامج ثوري متكامل يناضل أصحابه على مختلف الجبهات، لأن الأهداف التي سعى إليها محمد عبده هي في حقيقتها مهام ثورية تستهدف تحرير العقل من الخرافة... وتحرير الألسنة من السطحية.. والخطأ الذي وقع فيه الرجل [محمد عبده] أنه سلك طريقاً غير

ثوري كي يحقق بواسطته أهدافاً وغايات على درجة من العمق. . تجعل منها مهاماً ثورية لا بد لتحقيقها من أسلوب ثوري ومناضلين ثوار[1].

يبدو البرنامج الثوري الذي قدمه عمارة صعب التحقيق في زمنه، أي زمن عمارة، فكيف بمطالبة محمد عبده بتحقيقه، لا شك أن الخطاب الثوري قد ساد وارتفعت نبرة صوته في الخطاب العربي في عقدي الستينات والسبعينات، بحيث حمل معه لائحة الثورة بكل مفردة اجتماعية وسياسية وإعلامية وحتى فكرية حتى أصبحنا نقرأ مجتمع ثوري وسياسي ثائر والإعلام الثائر والمفكر الثائر إلى غير ذلك مما يصعب حصره ويتطلب دراسته في بحث مستقل.

نقول إذاً أن الخطاب الثوري قد سيطر واستمسك وطالب بتثوير كل شيء من التراث إلى العقيدة، فليس عجباً أن تتم قراءة التراث الفكري لمفكري عصر النهضة بأعينٍ ثورية تؤكد ما فيها من قوى ثورية وتنفي عنها الزلاّت غير الثورية وبحيث تنحصر كل الأسئلة بالسؤال عن الثورة، وتصبح هي أيضاً وبنفس الوقت إجابة عن كل الأسئلة الممكنة والمحتملة، ففي دراسة أدونيس عن (الثابت والمتحول) الذي هو بحثٌ في الاتباع والإبداع عند العرب، يسوح بنا ويجول على مدى مجلدات ثلاثة للتدليل على الاتباع في اللغة والشعر والأدب والنثر والدين وعلى فقدان الإبداع في كل هذه المجالات وعلى مدى التاريخ العربي، غير أنه يشعر في النهاية أنه من الضرورة أن يقدم حلاً للخروج من هذه «الأزمة المستعصية»، وهنا يأتي الجواب سريعاً وحاسماً وجاهزاً بنفس الوقت، إنه «الثورة»[2].

وهكذا يُغلق القارئ الكتاب مطمئناً ليس على قلبه شأن ومنتظراً قدوم هذه «الثورة» التي تحمل في طياتها حلولاً سحرية لكل الأزمات المستعصية

(1) المرجع نفسه، ص 81، والجدير بالذكر أن الطبعة الأولى قد صدرت عام 1972 أي في عز سطوة الخطاب الثوري.

(2) أدونيس، الثابت والمتحول، [م، س]، ج 3، ص 294، وهذا نموذج وحيد عن أدبيات الخطاب الثوري.

الفكرية والسياسية والاجتماعية والأدبية.

لقد روّج الخطاب الثوري إذاً لما أسميه «الحل اللفظي» ذلك أنه وفي كل مؤلفاته وأدبياته التي شملت تقريباً كل تلوينات الخطاب العربي من إسلامي وقومي وماركسي وليبرالي كانت تسقط لفظة «الثورة» كحلٍ سحري لكل شيء ولأيٍّ شيء، إذ يكفي ذكر هذه اللفظة في نهاية المؤلفات الضخمة التي يجلدنا بها هذا الخطاب عند قراءتها بآلاف الصفحات التي تعرّي الواقع العربي وتنعي النظام العربي... إلخ، وفي النهاية لا نحصل على شيء سوى لفظة «الثورة».

لقد كان أركون محقاً عندما اعتبر أن الفكر العربي عاش خطابين: خطاب النهضة وخطاب الثورة[1] كما ذكرنا سابقاً، غير أنه لو أعاد تصنيف كتابه السابق الذكر لأضاف كما أعتقدُ خطاباً ثالثاً يسود في الوقت الحالي وترتفع أصواته، إنه خطاب الهوية الذي سنعمل على درسه في القسم الثاني من هذا البحث.

غير أننا سنعود الآن إلى محمد عبده الذي ولّد خطابه التوفيقي وفرّخ كل التيارات الأيديولوجية العربية، وإذا كان رصد هذه التحولات مما يخرج عن سياق هذا البحث فإن من المهم أن نرى ما حدث بسؤال النهضة ما بعد محمد عبده.

... ما بعد محمد عبده:

كان الفكر التوفيقي الذي أرساه محمد عبده بمثابة المحوّلة التي انطلقت منها تيارات مختلفة بل متنافرة الاتجاه، وسوف يصبح مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية السلفية والليبرالية والعقلانية الدينية والفلسفية التي ستنشأ فيما بعد في العالم العربي[2].

---

(1) محمد أركون، الفكر العربي، [م، س]، ص 37.

(2) برهان غليون، الوعي الذاتي، [م، س]، ص 50.

لقد حاول محمد عبده كما ذكرنا أن يقدِّم جواباً عملياً وشاملاً لكل المسائل المرتبطة بالنهضة، وأن يدرج في هذا الجواب العامل الديني ليخرج منه برؤية تأليفية وتوليفية تجمع بين ضرورات تمثل عناصر الحضارة المعاصرة وحاجات الحفاظ على الدين الإسلامي كعامل رئيسي في تحقيق هذه النهضة المنشودة، وهكذا فسؤال النهضة قد كان له تركيبةٌ خاصة مع محمد عبده، ورغم ذلك فإن هذا السؤال سيتراجع عدة خطوات لحساب أسئلة أخرى ستشكل بمجملها الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

وإذا ابتدأنا من محمد رشيد رضا (1864 ـ 1935) الذي كان الأشد وفاء لأستاذه، فإن نظرته يمكن تلخيصها بالسؤال التالي، لماذا البلدان الإسلامية متخلّفة في كل ناحية من نواحي التمدن؟ إنه يجيب عليه أيضاً:

إن تعاليم الإسلام وقواعده الخلُقية من شأنها إذا فهمت على حقيقتها وطُبقت بكاملها أن تؤدي إلى الفلاح، لا في الآخرة فحسب، بل في هذه الدنيا أيضاً، أما إذا لم تُفهم على حقيقتها أو لم تُطبق فإنها تفضي إلى الضعف والفساد، فسبب تخلف المسلمين هو أنهم فرّطوا بحقيقة دينهم، وهكذا يتطابق رشيد رضا مع أستاذه محمد عبده في صياغة سؤال النهضة، فوظيفتنا هي إصلاح الإسلام في جملته والعمل على استعادة مجده، إذ يجب أن نعمل على التجديد في الدين الإسلامي بحيث نفهم الإسلام على حقيقته، ونرجع إلى مبادئه الصحيحة ونطهّره من الخرافات[1].

إن ذلك ندرسه بشكل واضح جداً عند تقديمه لكتاب «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» إذ وجّه أحد الأشخاص من «جاوه» إلى صاحب مجلة المنار (رشيد رضا) رسالة يقترح عليه فيها أن يبين لقراء المنار أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط، وأن يبين أسباب رقي أهل أوروبا وأميركا واليابان، وما إذا كان يمكن للمسلمين مجاراة هؤلاء في

(1) طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، [م، س]، ص 147.

سباق الحضارة مع المحافظة على دينهم الحنيف، فأحال رشيد رضا الرسالة إلى الأمير شكيب أرسلان (1869 ـ 1946) الذي أجاب عليه، ونُشر أول ما نُشر في مجلة المنار، ثم طبعه أرسلان في كتيب على حدة وقدم له رشيد رضا وصدر في أواخر سنة 1940، ثم أُعيد طبع الكتاب عدة مرات، وإذا كان أرسلان ورضا قد خففوا عنّا عناء البحث عن صياغتهم لسؤال النهضة، إذ صاغوه هم وفق ما رأوا، فإن مفرداته تشير وتدل على الكثير من معانيه، كما أن الإجابة عليه وحسب ما ساقها الكتاب تظهر كم هي التحولات التي تعرض لها سؤال النهضة حتى استقر على هذه الصيغة التي ستشتهر فيما بعد وسيتم تداولها على أنها هي السؤال المركزي الذي على الأمة الإجابة عليه في معركة بناءها واستقلالها ومن ثم نهضتها.

إن أرسلان يقرر في بداية إجابته أن أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية كانت دائماً عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية[1]، وعندما فقد المسلمون حماستهم لدينهم والتي كانت عند آبائهم، تخلق بها أعداء الإسلام الذين لم يوصهم كتابهم بها فنالوا بذلك الرفعة والعمران، ثم يعدد بعد ذلك ما يعتبره أهم أسباب تأخر المسلمين التي هي الجهل الذي يجعل فيهم من لا يميز بين الخمر والخل، والعلم الناقص، الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، وفساد الأخلاق بفقد الفضائل التي حثّ عليها القرآن[2]. وكل هذه المصائب التي حلت بالمسلمين هي مما صنعته أيديهم ومما حادوا به عن النهج السّوي الذي أوضحه لهم القرآن الذي لما كانوا عاملين بمحكم آيه علّوا وظهروا، فلما ضعف عملهم به ذهبت ريحهم وانتقصت الأعداء أطراف بلادهم[3].

ثم يعود ليتساءل عن سبب تأخر أوروبا الماضية ونهضتها الحاضرة؟

---

(1) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ تقديم محمد رشيد رضا، (مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 3، 1358هـ) ولكننا سنعتمد هنا على طبعة أخرى من مراجعة خالد فاروق (القاهرة، دار البشير، [د، ت])، ص 41.

(2) المرجع نفسه، ص 75.

(3) المرجع نفسه، ص 125.

ويجيب بأن ذلك لم يكن ناشئاً عن النصرانية التي كانت دينهم، إذ إن للحوادث أسباباً وعوامل متراكمة ترجع إلى أصول شتى، فإذا تراكمت هذه العوامل في خير أو شر تغلبت على تأثير الأديان والعقائد وأصبحت فضائل أقوَم الأديان عاجزة بإزاء شرها، كما أصبحت معايب أسخفها غير مؤثرة في جانب خيرها[1]. ويعبر عن ذلك بأسلوب الحكمة عندما يقول «فليترك بعض الناس جعل الأديان هي المعيار للتأخر والتقدم» ولكن إذا كان ذلك صحيحاً وينطبق على جميع الأديان، فلماذا يصح على المسلمين بأنهم سبب تخلفهم وأن الإسلام سر تقدمهم، إن رشيد رضا يهمش على الحكمة السابقة أعلاه بهامش ذا دلالة بالغة فيقول «هذا صحيح في جملة الأديان إلا الإسلام، فقرآنه وتاريخه يثبتان أنه هو سبب تقدم أهله حين اهتدوا به وسبب تأخرهم حين أعرضوا عنه»[2]، وهكذا يتفق الاثنان جملة وتفصيلاً على أنه إذا أراد المسلمون أن يبلغوا مبالغ الأوروبيين والأميركيين واليابانيين من العلم والارتقاء، فعليهم أن يبعثوا العزائم وأن يعملوا بما حرضهم عليهم كتابهم[3]، وتلك هي خاتمة الرد والكتاب.

سؤال النهضة إذا غاب كلياً لحساب البحث عن أسباب تأخر المسلمين، ولا داعي لأن يطول البحث كثيراً فالإجابة جاهزة، إذ بقدر ما يبتعد المسلمون عن دينهم يتخلّفون وبقدر ما يقتربون يتقدّمون وهكذا، ويتضح أن رشيد رضا وأرسلان هنا لا يقطعون مع أسلافهم من الطهطاوي والتونسي فقط بل ويقطعون أيضاً مع أساتذتهم ومشايخهم إذا صحّ التعبير من الأفغاني ومحمد عبده، ولا نبالغ إذا قلنا إن رشيد رضا يقطع مع نفسه قبل 1918 وبعدها[4]،

(1) المرجع نفسه، ص 131.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، أنظر الهامش في أسفل الصفحة.

(3) المرجع نفسه، ص 164.

(4) أنظر: د. فهمي جدعان، أس التقدم عند مفكري الإسلام (عمان، دار الشروق، ط 3، 1988)، ص 269، حيث يقارن بين العروة الوثقى والمنار ويعتبر أن رشيد رضا قد أضاف إلى العروة الوثقى البحث في جزئيات وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة، إلا أن رضوان السيد يلحظ بوضوح فترة التحول هذه =

إنه يذكر في مقال له في المنار (منافع الأوروبيين ومضارهم ـ الاستبداد) وذلك في عام 1907، أنه يجب علينا أن نعترف بأن أوروبا هي التي نبهتنا للعودة إلى حكم الشورى الإسلامي، إذ يقول في معرض مناقشته لقارئ يعتقد أن هذا الحكم أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا به «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكن أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة ومصر ومراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعدّ من أكبر أعوانها»[1] هذا الموقف النقدي المتقدم الذي يدل على وعي واضح بالمفاهيم وحقولها وطرائق انتقالها والتأثير المتبادل بين المجتمعات في تبنيها، هذا الموقف سنفقده تماماً عند طرحه لسؤال تخلف المسلمين وتقدم الأوروبيين.

مع رشيد رضا المتأخر إذا صح التعبير سيتابع معه الكثير من الباحثين والمفكرين الذين يشكلون تياراً متمايزاً في الفكر العربي، وإذا كان هذا التيار نفسه سيخضع إلى تحولات في خطابه ومفاهيمه فإن دراسة ذلك وبحثه سيخرج بنا عن أهداف هذا البحث.

ومقابل هذا التيار الذي اصطلح على تسميته بالسلَفي ظهر تيار آخر أنشأ

= لدى رشيد رضا عندما يعتبر أن رشيد رضا اعتنى بكتاب (الاعتصام) للشاطبي في فترة تحوله نحو السلفية في حين عني شيخه محمد عبده بكتاب الشاطبي (الموافقات) الذي يركز على مقاصد الشريعة في حين يركز (الاعتصام) على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن. وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب على حد سواء. أنظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط 1، 1997)، ص 42.

(1) محمد رشيد رضا، منافع الأوروبيين ومضارهم ـ الاستبداد، المنار، مجلد 10، ج 4، 11 حزيران/ يونيو 1907، ص 283 ـ 284، نقلاً عن: مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1980)، ص 97.

مقولاته على أساس تمثل الغرب وتبنّي مقولاته، إذ اعتبر فرح أنطون أن أنظمة الحكم الأوروبية هي السبب في رقي أوروبا وتمدنها وكانت هذه هي نقطة خلاف رئيسية بينه وبين محمد عبده، لقد كان سؤال النهضة لدى أنطون مرهوناً بالغرب ومتحققاً به، والأمر نفسه كان لدى سلامة موسى الذي خصَّص كتاباً للحديث عن النهضة الأوروبية صدر عام 1934 ثم أعاد طبعه تحت عنوان «ما هي النهضة» وصدر عام 1962، إنه يلخص رؤيته في مقولة رئيسية «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[1]، ربما تلَخص هذه المقولة مجمل نظرية سلامة موسى وتياره إلى النهضة، إنها تعبر عن الكيفية التي أخذت فيها أفكاره نهاياتها الأيديولوجية، وكما يعبر كمال عبد اللطيف «إن خطاب النهضة الموسوي هو خطاب تغريبي إنه خطاب الغرب في الشرق، وينتج عن هذا أن الهوية كما يبلورها الخطاب الموسوي تجد أسسها في المغايرة أي في الاختلاف عن الأصل ومحاولة الارتباط بالغرب، لذلك فهو خطاب انتقائي وهامشي من حيث الاكتفاء بوضع أسس جبهة ثقافية تغريبية»[2]، لقد كان سؤال النهضة إذاً لدى هذا التيار سؤالاً هامشياً بقدر ما كان مركزياً، إذ كان يصر على النهضة ويدعو إليها ولكن ليست تلك المتحققة بذاتها والناتجة عن تطوير إمكانيات ذاتية لدى الأمة وتجديدها، بل كانت النهضة تعني العيش في الغرب في فكره وإنجازات التكنولوجية، لذلك من السهل عليك أن تضع نموذجاً تراه نموذجياً وتدعو الآخرين إلى اللحاق فيه والتّشبه به، لكن من الصعب جداً أن تطوّر خطاباً خاصاً بك يضع النهضة سؤالاً مركزياً فيه، ويطور آليات ويخلق إمكانيات لتحقيقها مما يجعلك أنت لا غيرك.

ربما كل هذه الأسئلة والهواجس ستنطلق كلها دفعة واحدة لتجتاح معها

(1) سلامة موسى، ما هي النهضة (بيروت، مكتبة المعارف، 1974)، ص 108.
(2) كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1982)، ص 227.

سؤال النهضة وليغيب تماماً أمام اشتعال وتأجج نار الهوية المفتقدة والتي يجب البحث عنها والقبض عليها قبل أي تفكير بالنهضة والتقدم.

الهوية الملتَبسة:

لو طُلب من مراقب خارجي أن يحصي الكلمة الأكثر تداولاً وحضوراً في الخطاب العربي المعاصر، لأجاب بدون كثير من التردد العولمة والهوية، ونستطيع بدورنا أن نختصرها في الهوية، إذ العولمة لا تعنيهم ـ أي المثقفين العرب ـ إلا بقدر ما تهدد هويتهم، لذلك لن نكون مبالغين في القول بأن خطاب الهوية في الوقت الحالي يرث خطاب الثورة والنهضة كليهما، هذا من جانب التأطير المعرفي، أي إذا ابتعدنا عن تقسيم الخطاب العربي نسبة إلى انتماءاته الأيديولوجية المتعددة، إن الهوية قد غدت بؤرة السؤال ومدار السجال في الأوساط الفكرية والدوائر السياسية(1)، وليس أدلّ على ذلك سوى مطالعة هذا الكم الهائل من الكتب والمقالات التي تتناول موضوع الهوية وتجلياتها وأوجهها المختلفة، إننا نعيش عصر وسواس الهوية(2) على حد تعبير جان ماري بونوا «فالإنسان العربي في عصرنا يبدو إنسان استرداد الهوية قبل كل شيء، هوية المجتمع القومي وضمن هذا الإطار، هوية ذاتيته الخاصة التي يعكس تمزقها هَوان المجتمع، لقد قلنا إن نقطة الانطلاق ستبدو نفياً (للآخر) فالحق والرفض والغضب ستغدو مع غيرها صوراً لهذه البداية»(3)، فنقطة الانطلاق والإقلاع في وقتنا الحالي هي البحث عن هوية المجتمع العربي التي تمزقت وعلينا إعادة ترميمها، وإذا كانت الهوية هنا مفتّتة ومبعثرة فإنها لدى طرف آخر صلبة مصمتة «إذ هي القدر الثابت، والجوهري والمشترك من

(1) علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية (الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000)، ص 9.

(2) جان ماري بونوا، أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار/ حزيران 1986، ص 78.

(3) د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي (بيروت، دار الآداب، ط 3، 1981)، ص 46.

السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعاً تتميز به عن الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى»[1]، وهكذا تتفق كل التيارات العربية على خلاف العادة، في استخدام مصطلح مشترك، فالإسلاميون يرون أن الهوية هي «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة»[2] وهي كما يؤكد محمد عمارة مراراً وتكراراً، القسمات الثابتة في الشخصية الحضارية والتي تستعصي على التطور والتغير حتى ولو كان غزواً غربياً كالذي شهدته هذه الأمة[3]، وإذا كانت الأمة الإسلامية في غنى عن رحلة البحث عن هويتها ما دام الإسلام قد حدد هويتها وقدرها، «فإنه هو الوحيد الذي يملك ورقة تعريف بهوية خاصة يستطيع بها أن يطرق باب الحوار لينفتح له، وهو وحده الذي يتوفر على نمط حياة شامل يمكن أن يستطيع أن يقدم البديل المفتقد»[4]، طالما أن «القرن الواحد والعشرين يبحث عن هوية ومستقبل له بعد أن انهارت الماركسية وفشل المشروع الليبرالي في قيادة العالم ولذلك فالإسلام طريق الخلاص، إذ هو يحقق التوازن والمصلحة العامة والخاصة والرسالة العالمية والعلم النافع ووحدة الشعوب[5]، وهكذا تصبح الهوية الإسلامية بمثابة حلٍّ للبشرية طالما أنها ذات بُعد عالمي إنساني،

(1) محمد عمارة، مجلة الهلال، شباط/ فبراير، 1997.

(2) د. عبد العزيز التويجري، الحوار من أجل التعايش (القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط 1، 1998)، ص 257.

(3) الهوية والتراث، ندوة، تحرير د. أحمد محمد خليفة (بيروت، دار الكلمة، ط 1، 1984)، ص 40.

(4) عبد الهادي بو طالب، موقع العالم الإسلامي من الحوار الحضاري (الدار البيضاء، منشورات الايسيسكو، 1985)، ص 11.

(5) محسن الموسوي، القرن الواحد والعشرون والبحث عن هوية (بيروت، دار الهادي، 1999)، وأيضاً د. مقداد يالجن، مشكلة غياب الشخصية والهوية الإسلامية (الرياض، دار عالم الكتب، 1994)، إذ بعد أن يجري «جولة» في التحولات العالمية يقرر وبكثير من الثقة أن أزمة العالم الإسلامي هي في غياب الهوية وضياعها.

فأية هوية هذه هي التي يتحدثون عنها طالما ينقض كلام بعضهم كلام البعض الآخر، إذ كيف تتحول الهوية ذات الخصوصية الإسلامية إلى هوية عالمية، وأليس هذا ما يعلنون رفضه صباحاً ومساء في العولمة التي تعمل على تنميط العالم باتجاه أمركته.

يبدو طرح الهوية لدى هذا التيار إذاً مهزوزاً وغير متسق أو متناسق مهما حاول إيجاد تخريجات لذلك والتماس التأصيل لهذا الطرح، فهو يعود إلى التراث ليقرأ تعريف الهوية لعله يمدّه بشيء يثبت كلامه فيجد أن «ما به الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار تشخصه يسمّى هوية، وإذ أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية، فالأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية»[1] وهكذا يتم الاتكاء على غير مصطلح ودونما معنى ودون إدراك أن مصطلح الهوية هو مصطلح معاصر وترجمة لكلمة (Identity) الإنكليزية أو (Identite) الفرنسية والتي تعني خاصية المطابقة، مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله، وتعرّفها المعاجم الحديثة بأنها حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، التي تميزه عن غيره، فالمصطلح على ما نرى هو مصطلح معاصر بامتياز ولن تجدي كل محاولات تأصيله أو تتريثه.

أما القوميون فقد كانوا السابقين إلى صك مصطلح (الهوية القومية) على ما نجد لدى نديم البيطار الذي تتحول عنده الهوية إلى بوتقة تنصهر بداخلها فكرة القومية العربية[2]، فالهوية إذاً هي فكرة رؤيوية تدخل في تركيبتها كل الأفكار عن القومية العربية، وأمام هذا الطرح المستقبلي يأتي طرح آخر مختلف يشدّ رحاله ويشدنا معه إلى الماضي، ولا ندري أي ماضي يقصد،

(1) أبو البقاء الكفوي (ت 1094هـ)، الكليات، تحقيق د. عدنان درويش، محمد المصري (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1992)، ص 961. نقلاً عن عبد العزيز التويجري، الحوار من أجل التعايش، [م، س]، ص 67.

(2) د. نديم البيطار، حدود الهوية القوية، نقد عام (بيروت، دار الوحدة، ط 1، 1982).

فيقرر «إذا كان الماضي قد زال فالسلام على الهوية العربية»[1] فلقد استخدم العرب للإشارة على هويتهم مفاهيم تعتبر مترادفة حسب ما يرى، كالإسلام والشرق والعرب، لكنهم فيما بعد اتخذوا من العروبة هوية لهم، ولا يكتفي هذا التيار بذلك بل ينعي على التيار الإسلامي عدم إمكان تعين هويته «سياسياً» وذلك «لأننا أمام عدد من الأعراق والإثنيات واللغات والتواريخ الخاصة العصيّة على التوحد»[2] وعليه «فالهوية الإسلامية الثقافية لا تشكل خطراً على النزعة الفطرية الثقافية» وينتج عن ذلك أنه من الصعب على «هوية ثقافية دينية أن تتعين بمعادل سياسي بمعزل عن الهوية القومية، وهنا يغدو الأمر واضحاً بتاريخية الهوية القومية القابلة للتحقيق سياسياً»[3]، وهكذا يفتتح السوق للمزايدة العلنية بين التيارات المتنافسة على تأكيد أن «ذاتها» هي «هوية» الأمة وأن «غيرها» لا يعدو سوى أن يكون شوائب امتزجت مع «الأمة» التي عليها أن تبحث عن هذه الهوية النقية الصافية.

ففي دراسة اجتماعية ميدانية ذات مغزى تدور حول أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر يلخص لنا صاحبها النتائج كالتالي: إن النماذج الاجتماعية العربية السائدة هي النموذج التقليدي، والذي يسمّه بالجاهل، والنموذج السلفي الديني. الذي لا يختلف عن سابقه حسب ما يرى، إذ الأول هو تدين سماعي فقط ويعتمد على التلقّي فقط في حين أن تدين الثاني سماعي ونقلي، وينتهي إلى أن السلفية بكل أجنحتها إنما هي بدعة بدأت فكرية وانتهت سياسية، ثم يضيف إليهم النموذج العصري «الجامح» الذي يطلق على أصحابه صفة «المتأوربين»، وتكفينا دلالة الصفة مؤونة التعريف بهذا التيار الموسوم بالعصري الجامح، وهناك أيضاً النموذج الثوري

(1) أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الغربية والاستجابة لها، شؤون عربية، العدد 28، حزيران/ يونيو 1983، ص 58.

(2) د. أحمد برقاوي، الثقافة العربية الراهنة ومسائل الأمن والهوية والتغير (دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1998)، سلسلة أوراق شهرية، العدد 8، ص 10.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

«المتمرد» الذي يجعل من الأيديولوجيا قاعدة ومحكماً للعمل، وهو بذلك يقع في خانة السلب أكثر مما يفعل عملاً إيجابياً، وأخيراً يبقى النموذج «التاريخي الأصيل القومي» الذي ينتصر له الباحث ويصفه بأنه تحرر وانعتاق من كافة القيود الماضوية والمعاصرة، وغياب هذا النموذج» يشكل خطراً داهماً ودائماً على الوجود القومي العربي، وحضوره يعني الذات الأصيلة والكينونة القومية ذات العقل المجتهد والعمل الدؤوب للتخلص من الداء التاريخي المر والمتمثل بهيمنة الآخر المغاير انتماء وجنساً وثقافة»[1]. وهكذا ينطق النص عن نفسه ليؤكد أننا نعيش معركة امتلاك الهوية والصراع من أجل نيلها لتعليقها وساماً يؤكد أصالتنا وذاتيتنا وانتماءنا.

أما التيار الماركسي أو فلول الماركسية إذا صدقنا التعبير فإنه يعلن وبأعلى صوته أن العولمة «البربرية» تهدد هويتنا إذ هي ليست شيئاً سوى وسملة العالم ويغدق في طرح الوصفات والنعوت الجاهزة التي ينتقيها بدقة خشية أن تفضح انتماءه وتعلن إفلاسه المعرفي وفقر أيديولوجيته التي يفاخر دوماً بأنها تتصف بالثراء المصطلحي والمفهومي.

الهوية إذاً في الخطاب العربي المعاصر بمثابة المنارة التي يلجأ إليها الجميع للاحتماء بها في ظل ظلام العولمة الدامس، إنها الحصن الحصين لإثبات الذات لأنها صنو الوعي بالكينونة كما يعبر هذا الخطاب، ورمز للمقاومة ضد الذوبان.

ولكن عبثاً نحاول الحصول على تعريف واحد لهذه الهوية الموحدة، إنها تزداد التباساً كلما حاولتا الاقتراب منها أو الإمساك بها، لا نعرف أين نجدها في الماضي حيث الهوية هناك تشكّلت وأُنجزت وما علينا سوى السعي للاقتراب منها بغية محاولة التطابق معها، وكما يصفها داريوش شايغان ببراعة: «لقد أغفل الناس التعاليم الأخلاقية وارتكبوا خيانة بحق الروح وتاهوا عن

---

(1) د. محمد علي جمعة، التخلف والتبعية أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر (دمشق، المؤلف نفسه، 1997)، ص 81.

رسالتها الأصلية، وكل ذلك بسبب فقدانهم لهويتهم، لكن الحل بسيط يكفي أن نعود إلى التقاليد وأن نعيد الصلة بالروح التي تحييها، وأن نستعيد النماذج المثالية من العصر الذهبي، حتى تعود الأمور إلى نصابها، من هنا الحاجة إلى إعادة الاعتبار للسلف الصالح، وإلى فكرة العودة إلى الأصول، ولنغص في مياه الأصول العذراء فنخرج منها متحولين، منشّطين وقادرين على مواجهة أكثر القوى خصومة»[1]، أم هي في المستقبل، وإن كانت هناك فما هي مقوماتها، وكيف نستطيع تخيل مستقبل في عالم متحول ومتغير نكون فيه على ما نحن عليه الآن، أم أن المسألة لا تعدو سوى حذلقة لفظية للخروج من الماضي والارتماء في المستقبل، يقول أحد الباحثين «لعل خطاب الهوية هو خطاب ينجز موضوعه من داخل تاريخ الوقائع ووقائع التاريخ، تلهمه «ذات» تعاني وضعها التاريخي في العالم، وتتفاعل مع الكتلة التاريخية، فتشف عن الوعي والحلم، وتمتلئ بالتفكير والعمل، تحاور المستقبل وتصنع الأمل، أليس خطاب الهوية هو خطاب المستقبل»[2]، يبدو هذا الخطاب مسكوناً بالرومانسية غارقاً بها وحالماً بعيشها، إنه يرغب أن يكون المستقبل له وحده، حيث يتحقق حلم هويته، إذ يكفي أن نعرف من نحن حتى نحقق المستحيل ونصنع المستقبل، وفي سياق الإطار ذاته يمكن النظرإلى هذا الكم الهائل من الروايات ودواوين الشعر التي تجعل أبطالها مهجوسين بالبحث عن هويتهم حتى يحققوا ما لم يستطع كاتبيهم تحقيقه[3]، بل إن مؤلفين سيسطرون سيرتهم الذاتية والتي إنما كانت بحثاً عن الهوية[4].

(1) داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد (لندن، دار الساقي، 1993)، ص 72.

(2) مصطفى خضر، الحداثة كسؤال هوية (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1996)، ص 14.

(3) أنظر على سبيل المثال: محمد زهرة، البحث عن هوية (رواية)، [د، م]، المؤلف نفسه، 1982.

(4) أنظر: علي حرب، خطاب الهوية سيرة فكرية (بيروت، دار الكنوز الأدبية، 1998، وأمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة د. نبيل محسن (دمشق، دار ورد، ط 1، 1999)، وإن كان هذان المؤلفان يطرحان رؤية مغايرة في مفهوم الهوية فإن ذلك يدل =

مرآة الذات العاكسة:

إن الهوية وكما هي مطروحة في الخطاب العربي المعاصر تؤكد أنه لا وجود للهوية بقدر وجود استراتيجيات للهوية، حسب تعبير جان فرانسوا بايار[1]، هذه الاستراتيجيات يتم توظيفها لخدمة هوية سياسية مصطنعة وذلك عن طريق استثمار الرموز التي تعيش عليها المجتمعات وعن طريق التخيّل الذي تمارسه السلطة السياسية على المجتمع انطلاقاً من أن المجتمع ليس جسماً موحداً تمارَس فيه سلطة واحدة فقط، وإنما هو في الواقع تجمع وارتباط وتنسيق، وتدرج أيضاً لسلطات مختلفة تظل مع ذلك لكل منها خصائصها.

لذلك فإن مفهوم الهوية يتضمن درجة عالية من الصعوبة والتعقيد والمشاكلة وذلك لأنه بالغ التنوع في دلالاته واصطلاحاته وهذا ينفي الطرح التبسيطي والاختزالي الذي يتم تداوله للمفهوم في الخطاب العربي المعاصر.

ومن المعلوم أيضاً أن تصاعد الحديث عن الهوية يرتبط ارتباطاً طردياً مع الأزمات التي يتعرض لها الكيان الحضاري لأمة من الأمم أو شعب من الشعوب أو حتى فئة اجتماعية داخل المجتمع الواحد، ويبدأ نظام القيم والعلاقات وطرق التصور والتنظيم نتيجة لذلك بالتخلخل والتبدل، وتتعدد المعالجات وتكثر التآويل كل حسب انتمائه وموقعه وتحركه وغاياته[2]، وتظهر الأطروحات المتعددة والمتنافرة فيظهر من يعتبر أن الهوية هي معطى جاهز، قائم داخل زمنية قدسية لا مجال لمساءلتها أو إضافة أو تعديل عنصر منها، ومن مدع بأنه ليس هناك ما يمكن تسميته بالهوية الذاتية أو الجماعية لجماعة

= على مدى هيمنة مفهوم الهوية على الخطاب العربي المعاصر وتلبسه به، حيث يطالب هذا الخطاب أيضاً بإعادة النظر في كل الحقول المعرفية والآداب والفنون والموسيقى من زاوية النظر إلى الهوية، أنظر: عفيف البهنسي، الفن العربي الحديث بين الهوية والتبعية (دمشق، دار الكتاب العربي، 1997).

(1) أنظر: جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، (القاهرة، دار العالم الثالث، 1999).

(2) محمد نور الدين آفاية، الهوية والاختلاف (الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، [د، ت])، ص 15.

بشرية معينة لأن هناك هوية كونية لا مجال لتشتيت الانتماء إليها، أو كأن يقال بأن كل إقليم أو جهة أو جنس يمتلك خصائص وملامح هوية ثابتة تميزه عن الأقاليم والجهات والأجناس الأخرى المتميزة هي بدورها، كل هذه الأطروحات وجدناها لدى التيارات العربية بمختلف انتماءاتها، وبما يجعل الصراع على الهوية وجهاً آخر من وجوه الصراع الأيديولوجي والنزاع حول اكتساب المتخيل الجمعي.

يمكن تحديد مفاهيم ثلاث تلتقي حول موضوع الهوية هي مفهوم الاستمرارية، أو الحفاظ على خطوط قارة ثابتة، تنفلت من كل تغير يمكن أن يفكك الذات من جراء تغير الزمن، كما أن الهوية تنطبق على التحديد الذي يسمح بوجود موحد ويضمن إمكانية انسجام كلي، ضروري لكل سلطة، أما من جهة ثالثة فإن الهوية تتميز بكونها أحد الروابط الممكنة بين طرفين يتشكلان بشكل متطابق يسوده التشابه التام، مما يفضي إلى الاعتراف المتبادل[1]، هذه الخصائص الثلاث للهوية تشكل القاعدة الرئيسية لنشاط الهوية في نظر التحليل النفسي، وهذا يفتح باباً آخر لمقارنة الموضوع من زاوية علم النفس الذي يرى الشعور بالهوية على أنه نتاج إحساس بالأزمة، وأزمات الهوية هذه تُولد تحت تأثير عمليات كبت تنال جانباً أو جوانب متعددة من مشاعر الإنسان، إذ الهوية ليست شيئاً جامداً، بل هي حقيقة تتطور وفقاً لمنطقها الخاص، وهي في سياق تطورها تتحدد على نحو تدريجي، وتعيد تنظيم نفسها، وتتغير من دون توقف وذلك إلى حد تكون فيه قادرة على تحديد خصوصية الكائن الإنساني، وهي تنطوي بذلك على دينامية داخلية مماثلة لمنظومة العمليات المعرفية والعقلية التي تشكل منطلقات الإحساس بالهوية، وشأنها في ذلك شأن مركب تكاملي يتجاوز مراحل نموه[2].

وهكذا نجد أن مفهوم الهوية يفتح على حقول معرفية مختلفة، مما يعقد

(1) المرجع نفسه، ص 16.

(2) أليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة د. محمد علي وطفة (دمشق، [د، ت]، ط 1، 1993) ص 129.

عمليات تجريده وتحويله إلى مفهوم مكون، ذلك أن الهوية وكما رأينا تشكل بتداخلاتها الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والسياسية والثقافية والنفسية مفهوماً مكوَّناً من التداخلات المعرفية للحقول السابقة جميعها بحكم كونها رهينة بالمتن الاجتماعي وبالصيرورة التاريخية، ومن الصعب عليها الانفكاك منهما، وبذلك يصبح مفهوم الهوية مفهوماً مركباً، إلا أنه ورغم ذلك كله فيمكن اعتبار أن الآخر هو مكون وجزء رئيسي من مفهوم الهوية، والآخر هنا ليس العدو فحسب ولكنه المختلف أيضاً، فالآخر إذاً هو ما لا تنفك عنه الذات في صوغها لنفسها على مسرح وجودها، إذ هو يحدد الذات ويوجهها، وكما عبر نور الدين آفاية بأن ما يطغى على حديث الهوية هو الإحالة الدائمة، وربما الاستثنائية إلى العالم الخارجي، فالحدث الخارجي يغدو هو المرجع الأساسي في سياق الحديث، وتعمل الذات المتحدثة دوماً على صياغة حاجز تحتمي وراءه لكي لا تنكشف دواخلها ولا ترجع إلى هذه الحياة الداخلية في حالات ردود الفعل إزاء الأحداث والأشياء والناس، وتبدو الذات كأنها غائبة، ممسوحة داخل تسلسل الأحداث الخارجي[1]، فالذات إذاً لا تحدد نفسها إلا من خلال تعيين الآخر وتمايزها عنه، إنها ما تبرح تؤكد اختلافها ونرجسيتها عنه، وهي إذ تعمد إلى نفي هذا الآخر فليس لشيء إلا لتأكيد نفسها وإشعارها دوماً بوجودها، إنها معادلة معقدة لا تختصرها عبارة سارتر الشهيرة (الجحيم هم الآخرون) بقدر ما تضيء الكثير من جوانبها عندما تؤكد عنصرية الذات دوماً وتمركزها أمام اجتياح الآخر وهجومه.

وبذلك تتكون الهوية دوماً من المجابهة والصراع، وهي لذلك لا تتكون مرة واحدة ولكنها في عملية تكون دائمة تقطعها الوقفات والأزمات، فالهوية الحية والناضجة هي الهوية القادرة على تحقيق الانسجام التام والتكامل مع الأنظمة المعرفية والثقافية المضادة، إنها الإنتاج المستمر لذاتها كما عبَّر أحد الباحثين[2].

(1) محمد نور الدين آفاية، الهوية والاختلاف، [م، س]، ص 18.
(2) أحمد حيدر، إعادة إنتاج الهوية (دمشق، دار الحصاد، 1997)، ص 136.

فعلينا إذاً بدل الحديث عن الهوية المستلبة أو المتشظية التي يضعها أصحابها جوهراً ثابتاً لا يعتريه التغير أن نتحدث عن الهوية الحية أو الناضجة التي تؤكد دوماً حيويتها وقدرها على التجدد باستمرار.

من سؤال النهضة إلى هاجس الهوية:

كما لم يستطع العرب التعرف على النهضة إلا من خلال الآخر، كذلك لم يستطيعوا أن يتلمّسوا هويتهم إلا من خلاله وعن طريقه، فعندما تحدث ما يطلق عليهم رواد النهضة عن النهضة كان عليهم قبل أن يصلوا إليها أن يبشروا بها مجسدة من خلال الآخر ـ الغرب ـ وهكذا وعندما اكتشف العرب هويتهم لم يكتشفوها إلا من خلال مرآة الآخر، كان على الفريقين إذاً أن يمروا بالغرب كتحويلة لا مفر منها للوصول إلى ما نريد أو ما نطمح الوصول إليه، لقد كان الغرب بمثابة اللعنة الأبدية[1] إذا صح التعبير، بالنسبة للفكر العربي الحديث والمعاصر، فهو حين يرفضه يستحضره وحين يقبله يتقمّصه، هذا الغرب الرائع/ اللعين، الجميل/ القبيح، القوي/ الضعيف، نعم، فلقد استحضرنا هذه الصفات وأضدادها للحديث عن ذاك الغرب، القَدَر الذي كان وما يزال على الفكر العربي أن ينشئ نصه رافضاً له أو مقبلاً عليه، ونادراً محاوراً، عندما أراد هذا الفكر أن يبحث عن نهضة أو أن يفتش عن هويته كان مقدراً له أن يتجه صوب الغرب قبل أن يناشد نهضته منه ولنفسه أو يخاطب ذاته عندما يبحث عن ذاته.

ولا أكون قد اكتشفت جديداً عندما أبيّن بعد ذلك مدى تغلغل ذلك الغرب الحاضر فينا ومعنا في خطابنا، إننا لم نستطع صياغة سؤال النهضة الخاص بنا أو أن ننتج هوية ناضجة حية موراة بالحيوية الاتصالية مع الآخر بدل طرح هذه الهوية المنشطرة المأزومة عند كل احتكاك أو اتصال معه.

(1) لا أقصد هنا باللعنة الأبدية إطلاق حكم قيمي على الآخر، بقدر ما أهدف إلى إبراز مدى ترافق هذا الآخر معنا في نهضتنا وكبوتنا كاللعنة التي نجدها في الأسطورة اليونانية القديمة التي ترافق الإنسان طيلة فترة حياته وحتى بعد مماته.

بل إن هذا الآخر وكما يصوره الخطاب العربي لا يمل من اجتياحنا واستباحة ما نملك من أرض وفكر وثقافة، إنه يخطط لدمارنا ومحو هويتنا، وهكذا يرجع التاريخ القهقري، على الأقل بالنسبة لدينا، فعندما طرح الطهطاوي سؤال النهضة غير المشروط كان هدفه أن يرى التقدم والتمدن والعمران مستقبلاً زاهراً لدينا، ولكن عندما لحظنا كيف ستتحول صياغة هذا السؤال تباعاً لدى تلامذته سنتخيل كيف سيكون وضعه بعد قرن من الزمان، إنه لا وجود لسؤال النهضة لدينا بقدر وجود هاجس الهوية ووسواسها في أعصابنا وعقولنا وخطابنا، لم نعد نطمح الوصول إلى النهضة أو نستبشر الأمل بتحققها، فلقد أصبح غاية المنى لدينا أن نحافظ على ذاتنا وماهيتنا إننا لا نريد شيئاً سوى أن نكون على ما كنا عليه، بين بداية قرن ونهايته فعلَ فينا التاريخ ما فعل، وفعلنا نحن بالتاريخ ما فعلناه فكانت النتيجة على ما هي عليه، بالطبع لا أقصد من ذلك النظر إلى تاريخنا المعاصر كله على أساسٍ من فرط إساءتنا التصرف دوماً، وإنما النظر إليه على أننا الملومون أولاً وأخيراً، ويزداد هذا اللوم عندما نرى هذا الحضور المتكاثف للنهضة في خطابنا الحالي، دون أن ندرك أن كل حديث عن النهضة ليس نهضوياً بالضرورة وأن المشاريع التي اختطها الرواد لا تستطيع إحداث نهضة لأنها وبقليل من الكلام لم تكن نهضة، لأن كل نهضة مشروطة بما تحققه من إنجازات اجتماعية وسياسية وعمرانية واقتصادية وليس فقط بما تتركه من كلام عن النهضة وضرورة النهوض.

لقد كانت المشاريع النهضوية في تلك الفترة ضمن نطاق من السلطة الباحثة عن التجدد، وليس ضمن تغيير سياق التفكير بمعنى القطيعة مع بنية تفكير من أجل استحداث بنية أخرى، فهي مشاريع مزيفة للنهضة وروادها ليسوا سوى مبشّرين أكثر منهم مستنيرين[1]، فالطهطاوي كان يتوجه للسلطة (الخديوي إسماعيل) مبيناً أن الأجدر للسلطة هو انتداب الكفاءات وأصحاب الخبرات لتوطيد دعائم ملكها، وخير الدين التونسي كان يعرض مشروعه على

(1) محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة (تونس، سراس للنشر، 1994)، ص 36.

السلطة (أحمد باي) ملحاً على أهمية خبرته واستنتاجاته ومشاهداته في البلدان الأوروبية، أما الكواكبي الذي تحدث عن الاستبداد وطبائعه فكان يذهب إلى ضرورة تكاتف كل الطاقات بما فيها المحررين السياسيين في المنشورات والجرائد والمجلات لمساعدة السلطة على التخلص من دائها لتعود قوية مهابة.

إن كل هذه المشاريع لم تتوجه إلى الرعية بقدر ما توجهت للملك أو الحاكم في موقع الناصح المرشد دون إخفاء انحيازها وتملّقها له على حساب الرعية، وما على هذه الأخيرة إلا الصبر إلى أن يهدي الله الحاكم أو يزول الضير على حد قول الطهطاوي «فإذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه، فإذا استقرضهم أقرضوه وإن عدل فيهم مدحوه، وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا، إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير»[1]، فكل المشاريع المسماة نهضوية كانت تسعى لإعطاء تبرير مشروعية السلطة لأنها من صنع السلطة وبإيحاء منها[2]، فما نطلق عليه عصر النهضة لا يعدو إذا سوى فترة طرح أسئلة، أسئلة خاصة بسياقها الاجتماعي والسياسي ومرهونة بفكر وثقافة تلك الفترة، فلا عجب بعد ذلك أن تكون مرحلتنا التاريخية قد تجاوزت هذه الأسئلة، وطرحت أسئلة أخرى ربما لم نحسن صياغتها كما أحسنوا هم صياغة أسئلتهم، فالحري بنا اليوم ليس توسل الطهطاوي والتونسي ومجايليه وجعلهم أمثولات مناقبية لنا، منزوعة عن زمانها وحدودها الجلية، بل التساؤل عما تبقى من الطهطاوي وغير، «وعما عطل إمكانية لإعمال العقل من مناهج خطابية وابتسارات منهجية، وضغوط سياسية واجتماعية»[3]، وعن مواضع وحيثيات تجاوزنا ما جاء بها منذ قرن من الزمان، وذلك لن يتم إلا بإعادة الاعتبار لمفهوم النهضة القائم على الإلمام بالزمانية، ووعي حدود الخطاب الإصلاحي باسم النهضة، والتحول عن

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج 1، [م، س]، ص 529.
(2) محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، [م، س]، ص 47.
(3) عزيز العظمة، في حدود النهضة توترات السياسة وانتكاس فكر الحداثة، أبواب، العدد 21، صيف 1999، ص 26.

الاستئناف والاستنساخ والترداد إلى الإقرار باستقلال اليوم عن الأمس وبتعقل هذا الاستقلال[1]، علينا أن نصوغ سؤال النهضة مجدداً ولكن الخاص بنا والمكون لفكرنا الحامل لسياقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بدون ذلك يبقى سؤال النهضة جرحاً نازفاً[2] لا أمل من البراء منه.

(1) عزيز العظمة، حدود الخطاب الإسلامي العربي، دراسات عربية، العدد 9/10، السنة 33، تموز/يوليو 1997، ص 12.

(2) عبر عن ذلك د. شاكر مصطفى عندما طرح في ندوة (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) التي عقدت في الكويت السؤال التالي: لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، ودون كبير جدوى؟ ويعلق د. محمد جابر الأنصاري على هذا السؤال، أخشى أن يجد أطفالنا أنفسهم بعد جيل آخر وإجهاض آخر أمام السؤال ذاته، هذا السؤال النازف كالجرح، أنظر: محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1992)، ص 14.